

# LA CONSAGRACIÓN DEL CIUDADANO

## Historia del sufragio universal en Francia

Pierre Rosanvallon



## ÍNDICE

|  |     |
|--|-----|
| AGRADECIMIENTOS  | 7   |
| INTRODUCCIÓN: LA REVOLUCIÓN<br>DE LA IGUALDAD                                  | 9   |
| PRIMERA PARTE<br>EL MOMENTO REVOLUCIONARIO<br>LAS TRES HISTORIAS DEL CIUDADANO |     |
| I. El imperativo de inclusión  | 41  |
| II. El individuo autónomo  | 97  |
| III. El número y la razón  | 137 |
| SEGUNDA PARTE<br>EL REPERTORIO DE LAS EXPERIENCIAS                             |     |
| I. La ciudadanía sin democracia  | 171 |
| II. El orden de las capacidades  | 191 |
| III. La república utópica  | 231 |
| TERCERA PARTE<br>EL TIEMPO DE LA CONSOLIDACIÓN                                 |     |
| I. El poder de la última palabra   | 273 |
| II. La educación de la democracia  | 312 |
| III. El trabajo de la universalización   | 360 |

|   |     |
|---|-----|
| CONCLUSIÓN: UN UNIVERSALISMO<br>SINGULAR          | 409 |
| LEGISLACIÓN DEL DERECHO AL SUFRAGIO<br>DESDE 1789 | 421 |
| FUENTES   | 427 |
| ÍNDICE ONOMÁSTICO                                 | 433 |

## INTRODUCCIÓN: LA REVOLUCIÓN DE LA IGUALDAD

### UN HOMBRE, UNA VOZ

**U**n hombre, una voz. La ecuación simple se nos impone con la fuerza de la evidencia. La igualdad frente a la urna electoral es para nosotros la primera condición de la democracia, la forma más elemental de la igualdad, la base más indiscutible del derecho. A nadie se le ocurriría hoy negar la legitimidad del sufragio universal. Ciertamente todavía dudamos a veces sobre las fronteras de su ejercicio, cuando por ejemplo se debate la oportunidad de atribuir a los inmigrantes el derecho a participar en las elecciones locales. También nos preguntamos sobre las modalidades de su organización, cuando las formas de escrutinio se juzgan en función de su capacidad de producir una "buena representación". Pero el principio mismo de la igualdad política no se cuestiona. El que todos los individuos, cualesquiera que sean, tienen un peso idéntico en la decisión y la legitimación política se ha convertido para nosotros en un hecho evidente, una situación casi natural de la vida en sociedad. Y si las mujeres no votan, sin embargo, más que desde hace medio siglo, ésta es ya una historia muy lejana en nuestras cabezas, extraordinariamente distante. Nos remite a lo que se nos aparece como una especie de edad prehistórica de la sociedad moderna, casi incomprensible. El sufragio universal es, de ahora en adelante, la piedra angular obligatoria de todo sistema político. A tal punto que incluso los regímenes totalitarios o las dictaduras militares no se atreven a rechazarlo abiertamente. Casi siempre prefieren manipular, más que prohibir, y si suspenden su ejercicio, se apresuran a subrayar el carácter provisional de esta medida, proclamando con insistencia su virtuosa intención de preparar el regreso a una expresión más libre y más auténtica del pueblo.

Esta unanimidad es muy reciente. Durante la primera mitad del siglo XIX, para hablar tan sólo de este periodo, el principio del sufragio universal estaba lejos de pasar por algo tan evidente. Las élites liberales lo denunciaban como una amenaza de subversión de la política por las pasiones de la mayoría. Los conservadores temían que condujera a un gran desbarajuste social. Los socialistas sospechaban de la capacidad de independencia de las masas, a las que consideraban embrutecidas por el trabajo y alienadas por la religión. Los propios republicanos a menudo no creían en él más que con fe de carbonero. Las interrogantes sobre la oportunidad política y la validez filosófica de la extensión del derecho de sufragio a todos los individuos estuvieron también, durante largos decenios, en el centro de la vida intelectual, así como en los debates políticos. La cuestión del sufragio universal es, en el fondo, el gran tema del siglo XIX. Es alrededor de él que se polarizaron los fantasmas sociales, las perplejidades intelectuales y los sueños políticos. Amarró juntas todas las interrogantes sobre el sentido y las formas de la democracia moderna: las relaciones entre los derechos civiles y los derechos políticos, la legitimidad y el poder, la libertad y la participación, la igualdad y la capacidad. Si la democracia es a la vez un *régimen* (el poder del pueblo) y una *religión* (la celebración de una mítica sociedad de iguales), encuentra en la idea de sufragio universal su doble matriz, el lugar de expresión de su ambivalencia, el punto de tensión de su significado.

Hacer la historia del sufragio universal consiste en explorar este núcleo extraordinariamente denso, sumergirse en un problema que sobrepone la historia de un valor —el de la igualdad— a la historia de una institución. Es por ello necesario retornar al vigor de los debates pasados, resucitar la fuerza de las demandas, la violencia de los fantasmas, la suma de perplejidades, la potencia sorda de las negaciones que sacudieron al siglo XIX; retomar desde el interior el hilo de los argumentos y las reivindicaciones en torno de los cuales se entablaron los enfrentamientos. No existe historia posible del sufragio universal sin el esfuerzo prioritario de comprensión de las interrogantes lacerantes que su puesta en marcha pudo suscitar. Nosotros las medimos mal espontáneamente, pues hemos interiorizado, banalizado, vuelto aséptica la idea de igualdad política. Sin necesitar para ello ser marxistas, la consideramos implícitamente como una simple cualidad formal, que no toca el fondo del equilibrio de la sociedad, ni su definición esencial. No podemos comprender la historia del sufragio universal partiendo de esta banalización. Por el contrario, hay que medir la formidable ruptura intelectual que la idea de igualdad

política introdujo en las representaciones sociales de los siglos XVIII y XIX.

Al contrario de lo que machaca perezosamente un buen número de buenos autores, el derecho al voto no es solamente una libertad formal, que podríamos oponer, a la par que la igualdad civil, a una concepción económica o social de la igualdad, considerada como más real. La igualdad política instaaura, al contrario, un tipo inédito de relación entre los hombres, alejada de todas las representaciones liberales o cristianas que habían sostenido anteriormente el valor de igualdad en las sociedades occidentales. No existen por un lado la igualdad civil y la igualdad política —que se afirmarían con el surgimiento de las democracias liberales—, y por el otro la igualdad social, cuya búsqueda caracterizaría al socialismo. Por el contrario, la idea de igualdad política es la que resulta fuertemente específica y la que contrasta con las representaciones anteriores de la igualdad, incluso en el orden distributivo. Digámoslo muy esquemáticamente: la idea de igualdad política es tan ajena al universo del cristianismo, como al del liberalismo original. Ésta opera una revolución al interior mismo del orden liberal que se afirma a partir del siglo XVII. Efectivamente, el liberalismo se deriva en gran medida del mundo cristiano. Es imposible comprender a Hobbes, a Locke —o incluso antes de ellos, a los *monarchomachus*—,<sup>1</sup> sin partir del trabajo de naturaleza casi teológica que llevaron a cabo para pensar y fundar la libertad moderna. La igualdad civil, tal como se formula en el alba de nuestra modernidad, se deriva directamente del reconocimiento de que cada hombre es igual en dignidad ante Dios, y que su salvación es un asunto único ante sus ojos. La igualdad social procede del mismo fundamento. No hace más que prolongar la igualdad civil negativa, al afirmar la existencia de una deuda social y de los derechos que cada uno cobra a la sociedad. Derechos-libertades y derechos-creencias no son verdaderamente distintos si se comprenden de este modo. En el punto de partida, no se arraigan necesariamente en una afirmación del individuo. Adquieren sentido también en una representación orgánica de la sociedad. Es debido a que todos los hombres, a pesar de la diversidad de su condición social, son miembros de un solo cuerpo en que existen los deberes de la solidaridad, condición previa a la igualdad económica. La fuerza y la originalidad del cristianis-

<sup>1</sup> Escritores protestantes que se oponen al poder monárquico durante las guerras de religión. [N. de la T.]

mo han consistido en recomponer la idea de cuerpo social, en comprenderlo como una unidad de prójimos —de *socii*—, otorgándole un padre único: en concebirlo como una totalidad abarcadora sin exclusión a toda una población; en hacer de él un nuevo ser colectivo, llamado a transfigurar, ampliar y revolucionar las formas sociales heredadas. La igualdad civil y la igualdad económica proceden de una misma comprensión de la equivalente dignidad y del deseo de protección equivalente de los miembros de un cuerpo, que son interdependientes los unos de los otros. Pero la idea de *isocracia* es absolutamente exterior a esta fundación de derechos.

La igualdad política marca la entrada definitiva en el mundo de los individuos. Introduce un punto de no retorno. Afirma un tipo de equivalencia de calidad entre los hombres, en completa ruptura con las visiones tradicionales del cuerpo político. Sólo puede formularse en el marco de una visión atomística y abstracta de la formación de los lazos sociales. La igualdad política, en otros términos, sólo es concebible en la perspectiva de un individualismo radical, contrariamente a las otras formas de igualdad que pueden perfectamente acomodarse en una organización jerárquica o diferenciada de lo social. Ella establece un individualismo que marca una clara ruptura con el individualismo cristiano, trátase —para retomar las categorías de Louis Dumont— del “individualismo fuera del mundo” de los Padres de la Iglesia, o del “individualismo en el mundo” de Calvino.<sup>2</sup> La igualdad política acerca y anula lo más distinto que existe entre los hombres: el saber y el poder. Es la forma de igualdad más artificial y a la vez más ejemplar. No se manifiesta ni en las categorías de la justicia distributiva, ni en las de la justicia conmutativa. El sufragio universal es una especie de sacramento de la igualdad entre los hombres. A la manera de un signo frágil y a la vez apremiante, opera una revolución en la relación de los hombres entre sí. Es, indisociablemente, signo y realidad, camino señalado y realidad presente: La puesta en práctica del sufragio universal no constituye sólo, entonces, una etapa simbólica decisiva dentro de un movimiento que iría de la obediencia pasiva ante autoridades celosas, hacia la auto-institución social. Más bien representa un desenlace, la entrada a una nueva era de lo político, que cambia todas las percepciones anteriores de lo social, que entreabre algo inaudito y ca-

<sup>2</sup> Véase L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Editions du Seuil, París, 1983.

si escandaloso —en el sentido etimológico del término— en la historia de la humanidad: la posibilidad de la aparición de una sociedad de iguales, en la cual los lazos sociales no serían resultado ni de la división del trabajo, ni de la asignación a cada uno de un lugar en un todo organizado, ni de la existencia previa de una creencia colectiva; una sociedad, en esencia, más allá del orden mercantil, así como del universo jerarquizado; una sociedad en la que la igualdad sería la condición inicial para la integración. Afirmar que cada uno cuenta como uno va mucho más lejos que proclamar simplemente el derecho a la dignidad, a la seguridad, a la subsistencia de las personas en tanto que éstas son miembros de un mismo cuerpo. A la pregunta planteada en 1871 por un publicista inquieto: “¿Es razonable poner en la misma balanza el voto de un Rothschild o de un Thiers con el de un barrendero?”<sup>3</sup> Clemenceau responde: “El principio del sufragio universal no permite ningún compromiso. Otorga el mismo derecho al sabio y al ignorante; lo otorga en virtud del derecho natural.”<sup>4</sup> El sufragio universal inscribe así al imaginario social en un nuevo horizonte: el de una equivalencia a la vez inmaterial y radical entre los hombres. Es en cierto modo, un derecho “puro” que se sitúa completamente del lado de la definición de la norma y de la construcción de la relación social, y no un derecho protector o atributivo. En otras palabras, no es un derecho que constituya al sujeto definiendo, por ejemplo, el principio de autonomía individual o al organizar la separación entre lo privado y lo público, ni un derecho que proteja a la persona, miembro de un cuerpo. *El derecho al sufragio produce a la propia sociedad*; es la equivalencia entre los individuos lo que constituye la relación social. Es un derecho *constructivo*. El sufragio universal logra, en su sentido más profundo, la laicización del mundo occidental. Con él se opera la separación definitiva y completa del organicismo social, y se abre verdaderamente la era del individuo. ¿Se trata de una revolución de fachada, puramente “formal”? Esta crítica, teñida de decepción, y formulada a menudo, debe ser tomada al pie de la letra. La gran revolución de nuestro tiempo es la de la “democracia formal” que deja entrever, tras un halo de inquietud y de nostalgias, la misteriosa figura de una forma social inédita.

Si consideramos la historia de las instituciones liberales y democráticas, puede parecer que la institución del sufragio universal no ocupa más

<sup>3</sup> J. Guadet, *Du suffrage universel et de son application dans un monde nouveau*, París, 1871, p. 4.

<sup>4</sup> Citado por la feminista Hubertine Auclert en su artículo “Le féminisme et les croyances républicaines”, *Le Radical*, 17 de septiembre de 1906.

que un lugar intermedio, incluso secundario. En un artículo que se volvió famoso por esta clase de comodidad tipológica que las ciencias sociales erigen muy fácilmente en instrumento de conocimiento, T. H. Marshall<sup>5</sup> ha distinguido tres etapas y tres formas de la realización de la ciudadanía: afirmación de los derechos civiles en el siglo XVIII (construcción del Estado liberal), conquista de los derechos políticos en el siglo XIX (reconocimiento del sufragio universal), organización de los derechos sociales en el siglo XX (establecimiento del Estado-benefactor). Válido a grosso modo para los casos inglés y americano, este esquema lo es mucho menos en lo que respecta a Alemania (donde el Estado-benefactor precedió en cierto modo al sufragio universal y al advenimiento del Estado liberal), o más aún, a Francia (donde los tres momentos coincidieron de hecho en el período revolucionario). Pero sobre todo posee el inconveniente de que sigue una cronología estrechamente institucional ahí donde es necesario poner en marcha una curiosidad de naturaleza filosófica. Esta diferencia es fundamental. Tomemos el caso del Estado-benefactor. Si hacemos a un lado las innovaciones bismarckianas de la década de 1880, ciertamente éste no se edifica en Europa sino hasta el siglo XX. Pero el principio del Estado-benefactor —el derecho a la asistencia pública— se aceptaba y reconocía desde hacía mucho tiempo. Desde el siglo XVIII se admitía la idea de derechos económicos al reconocer la naturaleza casi constitucional del problema de la pobreza. La distancia entre el principio y su institucionalización se entiende aquí simplemente en términos de historia social (el conflicto de clase por el reparto), o de técnicas organizativas (la adopción de sistemas de seguro facilitó, por ejemplo, la administración de los riesgos sociales). La institución del sufragio universal en la Francia de 1848; a la inversa, se adelantó con respecto a las costumbres: la crítica intelectual al derecho de sufragio sobrevivirá por varias décadas a su introducción. ¿La razón de este desfase? Se debe a la radicalidad de la revolución que constituye la extensión del derecho al voto. Durante un largo período, todo ocurrió, como si el sufragio universal no debiera su existencia más que a un accidente de la historia. Se aceptaba como un hecho sin encontrarlo filosóficamente legítimo.

Con el riesgo de parecer paradójico, se puede incluso sostener la idea de que el sufragio universal introduce en la modernidad una ruptura mucho más profunda que la idea socialista. La resistencia al socialismo

<sup>5</sup> Véase T. H. Marshall, "Citizenship and social class" (1949), reproducido en *Class, citizenship and social development*, Anchor Books, Nueva York, 1965.

—definido muy toscamente como una sociedad redistributiva— ha sido muy viva, por supuesto, y estructuró durante más de un siglo el marco de la vida política y social. Pero lo que estaba en juego era esencialmente una oposición de clase. En principio, no se trataba de un rechazo filosófico o moral abierto a la disminución de las desigualdades. Los adversarios del socialismo han dirigido siempre su crítica a la inadecuación de los medios, mucho más que a la naturaleza de los fines.<sup>6</sup> Por otro lado, podemos constatar muy simplemente que la utopía de una sociedad económicamente igualitaria fue formulada mucho antes de que apareciera la idea de igualdad política. Sin remontarnos a Platón, vemos por ejemplo a numerosos utopistas del siglo XVIII, como Morelly, que imaginan con mucha audacia socializar la propiedad y nivelar las diferencias de fortuna, sin vislumbrar un solo instante en el que todos los hombres puedan tener el mismo peso en la decisión política. Por el contrario, el socialismo se inscribe sin dificultad en la visión cristiana de la igualdad. A comienzos de la década de 1830, pioneros como Buchez, Chev e, Pierre Leroux, conciben la ciudad del futuro a partir del universo cristiano. Al igual que el cristianismo, el socialismo quiso crear una *comunidad de hermanos*, mucho más que una *sociedad de iguales*. El proyecto socialista permaneció secretamente anclado a la visión nostálgica de un orden comunitario armonioso. Bajo formas evidentemente distintas en Fourier, Proudhon o Marx, soñó con resucitarlo llevando a cabo un mítico "socialismo primitivo", forma natural de organización de una humanidad incorrupta. La nueva sociedad no es sino la resurrección y la transformación de un mundo anterior a una caída, que el capitalismo habría precipitado. El socialismo, tal como fue formulado en el siglo XIX, nunca se fundó en la idea de una ruptura radical con la sociedad de cuerpos. Por el contrario, a causa de ello la Iglesia estuvo —durante mucho tiempo— mucho más opuesta, culturalmente, al individualismo absoluto que implicaba el sufragio universal, que a la exigencia de distribución reivindicada por el socialismo.<sup>7</sup> Al otro extremo de las referencias históricas, el sufragio

<sup>6</sup> Véanse, sobre este punto, los desarrollos de Albert Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Fayard, Paris, 1991.

<sup>7</sup> Recordemos que, cuando Pierre Leroux inventa la palabra "socialismo" en 1830, es para oponerla al individualismo más que al capitalismo. Véase A. Le Bras-Chopard, *De l'égalité dans la différence, le socialisme de Pierre Leroux*, Presses de la FNSP, Paris, 1986. Considérense también los términos clásicos en que Marx deplora la *abstracción* de una sociedad civil gobernada por el sufragio universal, oponiéndole el comunismo fundado en relaciones sociales reales (véase su *Crítica al derecho político hegeliano*).

universal rompe igualmente con la visión antigua de la democracia. En Roma o en Atenas, el ciudadano es miembro de una comunidad jurídicamente constituida, antes de ser un individuo dotado de derechos políticos propios.<sup>8</sup> En la democracia moderna, la ciudad de los iguales ya no se edifica en el seno de una división social primaria, reconocida y aceptada, en la que los *homoioi* se distinguían por el hecho mismo de su paridad aristocrática. Por el contrario, la moderna sociedad de la igualdad se funda en una equivalencia sin límites y sin discontinuidad del tejido social: ésta “concentra” en cierto modo la idea de igualdad en un espacio social totalmente denso, absolutamente compacto, que no reconoce más separación que aquella que lo constituye diferenciándolo del extranjero.

La historia del sufragio universal entreteje su trama con la del advenimiento del individuo y la realización de la igualdad. Se encuentra, por esta razón, en el centro del proceso de invención de las sociedades modernas. Es con ella y alrededor de ella que se diseñaron las primeras pruebas y los primeros esbozos de una sociedad de iguales. Imposible, entonces, reducir esta historia a una piadosa celebración de las etapas de una conquista en las cuales las fuerzas del progreso y la verdad vencerían poco a poco a las fuerzas de la reacción y al grueso de los prejuicios. Imposible también confundir en un mismo todo el derecho al sufragio y los procedimientos electorales. La expresión de “sufragio universal” es ciertamente ambigua, ya que puede remitir indistintamente a un derecho y a un procedimiento. Sin embargo, si llega a ocurrir que los dos elementos se crucen —por ejemplo, a finales del siglo XIX, cuando aquellos que no pueden oponerse ya al principio del sufragio universal buscan limitar su alcance e intentan modificar la forma de las elecciones—, no poseen la misma naturaleza. No podemos poner en el mismo terreno las historias del escrutinio de la lista, de la representación proporcional, o de la casilla electoral, con la del derecho al voto. Exclusivamente queremos concentrarnos en esta última, porque filosóficamente es más central, pero también porque sigue trabajando nuestro mundo silenciosamente. Si la cuestión de la igualdad política inaugura la historia moderna de lo político, sigue al mismo tiempo constituyendo un enigma y designando una

<sup>8</sup> Véanse particularmente, entre una muy vasta literatura, los señalamientos de M. I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Payot, París, 1976, y de Ch. Bruschi, “Le droit de cité dans l’Antiquité: un questionnement pour la citoyenneté aujourd’hui” en *La Citoyenneté*, Fondation Diderot et Fayard, París, 1989.

labor por realizar. Si la institución del derecho al voto está ya establecida irreversiblemente, erigida en una evidencia, los principios que la fundan no han terminado, por su parte, de cuestionar nuestras prácticas y de sacudir nuestras certidumbres.

Retomar la historia del sufragio universal a partir de nuestras evidencias heredadas conduce a vaciarla de aquello que constituye su misterio, a quitarle toda su densidad filosófica, para reducirla a una pura historia social. Existe una manera de escribir la historia de las ideas o de las instituciones que apenas se distingue de la vieja concepción de la “historia batalla” y se limita tan sólo a aplicarla al campo de la política. La naturaleza de las fuerzas que se enfrentan no es la misma, pero es la misma visión de un enfrentamiento entre partidos o entre representaciones del mundo claramente identificadas y constituidas *a priori*, antes incluso de entrar en conflicto. Es una historia retrospectiva, que siempre se escribe en función del presente, partiendo de un punto de llegada, y que nunca sigue la concatenación de los acontecimientos como un experimento. Por el contrario, el método que deseamos seguir no tiene otra pretensión que comprender desde *el interior* las certidumbres, los tanteos o las ceguerras que gobiernan la acción y la imaginación de los hombres. La historia intelectual de lo político encuentra ahí su especificidad en relación a la historia política tradicional, a la historia de las ideas o a la historia de las representaciones. ¿Significa esto que rechazamos la marcha de la historia social, prefiriendo el comercio de los grandes autores o de los oradores parlamentarios al del pueblo silencioso y sufriente? Ciertamente no. Pero los datos de la historia social sólo tienen sentido cuando se restituyen, se insertan en una historia más conceptual, que por su parte no se reduce al análisis de los grandes autores, incluso si éstos constituyen a menudo una vía de acceso privilegiada a la cultura política de su tiempo. La historia social y la historia conceptual tienen entre sí las relaciones que los tiempos ordinarios mantienen con los periodos de revolución. Los conflictos entre las fuerzas del progreso y la reacción, el pueblo y las elites, la gente de abajo y los detentadores del poder, el choque de intereses y de prejuicios, conforman en cierto modo lo cotidiano de la historia, repetido incansablemente y retomado a través de la sucesión de las figuras de la obediencia y la dominación, la libertad y la opresión. Pero este cotidiano sólo adquiere un sentido específico restituyéndolo a la transformación de las intuiciones y los modos de pensamiento. Si no, el anacronismo amenaza permanentemente con insinuarse para perturbar el juicio. La historia intelectual de lo político se propone “sostener los dos extre-

mos de la cadena". Al buscar de manera permanente asir el punto de intersección de la lucha de los hombres con su representación del mundo, invita a comprender la política como el lugar de trabajo de la sociedad sobre sí misma. El objeto y el método son aquí indisolubles. No se trata entonces de hacer una simple "historia de las ideas", sino más bien de comprender las condiciones en las cuales se elaboran y se transforman las categorías en las que se refleja la acción, analizando cómo se forman los problemas, cómo atraviesan lo social, dibujando un cuadro de las posibilidades, y al delimitar sistemas de oposición y tipos de recusación. La historia política, en efecto, no podría ser comprendida como un desarrollo más o menos lineal, en el que se sucederían las conquistas y las derrotas para llegar a un fin de la historia; democracia celebrada o libertad organizada. No hay, en cierto sentido, una "historia hegeliana" de la política. Este tipo de enfoque responde solamente a lo que podría aparecer como una exigencia metodológica; también es coherente con la esencia misma de lo político, que consiste en un entramado de lo filosófico y lo factual, en una inclusión de lo social en lo conceptual y en una tentativa permanente de inventar el futuro disociando lo viejo de lo nuevo. Hacer la historia del sufragio universal es tratar de desanudar parte de esta madeja; durante el período constitutivo de la democracia moderna.<sup>9</sup>

## LO VIEJO Y LO NUEVO

Si la historia del sufragio universal se despliega a todo lo largo del siglo XIX, ¿cuándo conviene iniciarla? ¿Con el decreto del 5 de marzo de 1848 que otorga el derecho de voto a todos los hombres mayores de 21 años? ¿Con la gran movilización republicana de la primavera de 1840, que se cristaliza por primera vez en torno al tema de la reforma electoral? ¿Con los debates y las instituciones del período revolucionario? ¿O es acaso necesario remontarse más río arriba, a las prácticas electorales ligadas a la convocación de los Estados Generales o a la organización de las antiguas libertades comunales, a la antigua consagración popular de los soberanos o incluso a las elecciones en la Iglesia? Y ¿qué límite conviene fijar, a cambio, para cerrar esta misma historia? ¿El de 1852, más allá del cual

<sup>9</sup> Esperamos también responder de este modo a la estimulante invitación de René Rémond en su artículo "Pour une histoire idéologique du suffrage universel. D'une utopie contestée au consensus relativisé" en *Itinéraires. Études en l'honneur de Léo Hamon*, Economica, París, 1982.

el derecho al sufragio no se volverá a cuestionar, después de que Napoleón III haya restablecido los derechos políticos restringidos por la infame ley del 31 de mayo de 1850? ¿El de 1913, cuando la instauración de la cabina electoral garantizó definitivamente la independencia del voto? ¿El de 1944, cuando el gobierno provisional extiende a las mujeres el derecho al sufragio? ¿O aun el de 1974, cuando la edad de votar bajó a los 18 años?

No se trata aquí de operar una elección convencional, efectuada a discreción del historiador, quien define soberanamente los límites de su tema. Ya que el fondo y la forma son inseparables, en este asunto desde el punto de partida y hasta el punto de llegada, elegir un origen *a priori* del comienzo de la investigación, es despojar demasiado rápidamente a la cuestión del sufragio universal de una parte del enigma que encierra, la incertidumbre sobre el establecimiento de sus límites: es más bien de ahí donde conviene hacer partir la reflexión, admitiendo tal vez que la noción misma de punto de partida puede extraviar; que no siempre hay un acontecimiento fundador en la historia, sino más bien la conformación de coyunturas políticas e intelectuales que amplían el campo de las posibilidades, que desencadenan nuevos conflictos y hacen surgir interrogantes inéditas. No hay más vía que el tanteo para descifrar estas coyunturas y encontrar una línea divisoria entre algo que sería lo "viejo" y lo que sería lo "nuevo". Hacer la historia del sufragio universal es en principio deslizarse en un problema para continuar el trabajo desde su interior, y no detectar en una especie de misterioso germen democrático inicial cuyo crecimiento y madurez tendríamos que relatar, a menos que sólo quisiéramos trazar una banal historia institucional del derecho al voto. Se trata más bien de entrar en una cuestión, que de fijar *a priori* un punto de partida. ¿La primera cuestión? Tratar de localizar los puntos de oscilación y de diferenciación dentro del campo "elecciones-soberanía del pueblo" para fragmentarlo, en el sentido en que se rompe un núcleo para analizar mejor su materia. En el polo opuesto a una plana historia intelectual, existe efectivamente el riesgo de extender la reflexión sobre la igualdad política hasta diluirla en un fresco demasiado vasto del movimiento de la idea democrática desde la Atenas antigua.

Primera observación: la existencia de elecciones y la afirmación de la soberanía del pueblo no conducen automáticamente a la consagración del individuo-elector que conocemos. El hecho electoral, lo sentimos en efecto intuitivamente, no tiene el mismo sentido cuando el pueblo, reunido en la plaza de la catedral de Reims, es invitado a gritar *Vivat rex*

a la llegada de un nuevo soberano, que cuando se trata de elegir libremente entre varios candidatos. Consentir y elegir no son actos de la misma clase, las modalidades de cada uno de ellos pueden además variar considerablemente. Por otro lado, es claro que la soberanía del pueblo no tiene el mismo contenido cuando es afirmada por Rousseau que cuando la invocan los teólogos escolásticos. Estos son los primeros equívocos que hay que tratar de dilucidar antes de entrar en la historia de la igualdad política. En principio, la idea de soberanía del pueblo. No se puede concebir un individuo-elector fuera de su terreno, y esta es una condición "filosófica" necesaria para la expresión del derecho al sufragio. La vemos consolidarse a partir del siglo XVI, sobre el fondo de las guerras de religión y de resistencia al absolutismo, alrededor de tres polos: los *monarchomaques*, los escritores protestantes que se oponen al poder real durante las guerras de religión; los partidarios de la Fronda que denuncian a Mazarino; después, a finales del siglo XVII, los polemistas protestantes que someten a juicio al absolutismo. Algunos libros clásicos resumen cómodamente las etapas de este movimiento de afirmación de los derechos del pueblo frente al poder real: el *Vindiciae contra tyrannos* (1581), atribuido a Duplessis-Mornay;<sup>10</sup> el *Recueil de maximes véritables et importantes pour l'institution du roy* (1652), de Claude Joly,<sup>11</sup> y las *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone* (1686-1689), publicadas por Jurieu.<sup>12</sup> Veamos brevemente a dónde nos llevan.

El *Vindiciae contra tyrannos* es innegablemente el más escandaloso de los panfletos políticos publicados tras la masacre de San Bartolomé. Ahí se encuentra formulada por primera vez una teoría del contrato<sup>13</sup> y ex-

<sup>10</sup> Esta obra —que a veces se atribuye a Hubert Languet o más a menudo a Duplessis-Mornay— ha sido traducida al francés bajo el título *De la puissance légitime du prince sur le peuple et du peuple sur le prince* (1581) [*Del poder legítimo del príncipe sobre el pueblo y del pueblo sobre el príncipe*]. Nosotros lo citamos en esta traducción francesa (reproducción Edhis, París, 1977).

<sup>11</sup> Título completo: *Recueil de maximes véritables et importantes pour l'institution du roy contre la fausse et pernicieuse politique du cardinal Mazarin*. [*Libro de máximas verdaderas e importantes para la institución del rey contra la falsa y perniciosa política del cardenal Mazarino*.] Lo citamos en su segunda edición de 1663. Sobre Joly, véase el estudio de J. B. Brissaud, *Études de droit public. Un libéral au XVIIIe siècle, Claude Joly (1607-1700)*, París, 1898.

<sup>12</sup> También se puede leer de él *La politique du clergé en France* (1681).

<sup>13</sup> Hay que señalar la publicación, algunos años antes del *Vindiciae contra tyrannos*, *op. cit.*, del texto de Jean Coras —el célebre juez del proceso de Martin Guerre—, *Question politique: s'il est licite aux sujets de capituler avec leur prince*, redactado hacia 1569 (véase la edición crítica de M. Kingdon, Droz, Ginebra, 1989). Es el único gran texto sobre el derecho de resistencia publicado antes de la noche de San Bartolomé. Sobre estos primeros esbozos de teoría del contrato, véase

presada la doctrina de la soberanía del pueblo, junto con la de la subordinación del poder real. El autor forja toda una serie de fórmulas que serán retomadas en seguida en una multitud de panfletos. "Hay infinitud de pueblos que viven sin rey: pero no podríamos imaginar un rey sin pueblo", se lee ahí, por ejemplo.<sup>14</sup> O también: "El pueblo no muere jamás, mientras que los reyes se van del mundo unos tras otros. Ya que al igual que el curso continuo del agua da al río una duración perpetua, así la revolución del nacimiento y de la muerte hace al pueblo inmortal."<sup>15</sup> El rey, recalca Duplessis-Mornay a lo largo de las páginas, "no es señor de las leyes", y su dignidad no es signo más que de un cargo y un servicio.<sup>16</sup> Los mismos temas y las mismas fórmulas son retomados más tarde, en el momento de la Fronda, dentro de la masa de pequeños libelos —las *mazarinades* o folletos contra Mazarin— que se publican entre 1648 y 1652.<sup>17</sup> El libro de Claude Joly sistematizará su argumentación. "Los reyes no han sido hechos sino para los pueblos, escribe. Ya que en todos los tiempos ha habido pueblos sin reyes, pero nunca reyes sin pueblos."<sup>18</sup> A finales del siglo, Jurieu prolonga esta crítica en términos que anuncian directamente a Rousseau. No se conforma, como sus predecesores, con afirmar la soberanía del pueblo y la existencia necesaria

H. Morel, "La théorie du contrat chez les monarchomaques" en *Mélanges Henri Morel*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1989, que insiste en la diferencia entre el contrato de los *monarchomaques* y el de Rousseau. Remítirse igualmente a R. A. Jackson, "Kingship and Consensus populi in sixteenth century France", *Journal of Modern History*, vol. XLIV, núm. 2, junio de 1972; a Q. Skinner, *The foundations of modern political thought*, Cambridge University Press, 1978, 2 vols., y a los libros menos recientes pero siempre útiles de P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIIe siècle*, Vrin, 3a. ed., París, 1977, y de G. Weil, *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de Religion* (1891), nueva ed., Slatkine, Ginebra, 1971.

<sup>14</sup> *Vindiciae contra tyrannos*, *op. cit.*, p. 106.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>16</sup> Una parte de los miembros de la Liga terminará también, paradójicamente, por adoptar, por despecho, a estos temas "predemocráticos". Véase por ejemplo el célebre panfleto de François de Cromé, *Dialogue d'entre le maheistre et le manant*, de 1593 (ed. crítica de P. Ascoli, Droz, Ginebra, 1977). Sobre estos *monarchomaques* liguistas": F. J. Baumgartner, *Radical reactionaries: the political thought of french Catholic League*, Droz, Ginebra, 1976; S. Rials, "Aux origines du constitutionalisme écrit: réflexions en marge d'un projet constitutionnel de la Ligue (1588)", *Revue d'Histoire des Facultés de Droit et de la Science Juridique*, núm. 8, 1989.

<sup>17</sup> Véase la compilación de *mazarinades*, *La Fronde, Contestation démocratique et misère paysanne*, Edhis, París, 1983, sobre todo el primer volumen, dedicado a la oposición propiamente política y a la expresión de las ideas democráticas. Para una interpretación reciente, véase Ch. Joubaud, *Mazarinades, la Fronde des mots*, Aubier, París, 1985.

<sup>18</sup> Claude Joly, *Recueil de maximes véritables et importantes pour l'institution du roy*, *op. cit.*, p. 131.

de un pacto mutuo entre el príncipe y el pueblo,<sup>19</sup> sino que afirma el carácter definitivo de esta soberanía: "Es necesario, escribe, que exista en las sociedades cierta autoridad que no necesite tener la razón para validar sus actos; ahora bien, esta autoridad no se halla más que en los pueblos."<sup>20</sup> Era difícil ir más lejos en la crítica del poder real tradicional. ¿Nos encontramos, por ello, con estos diferentes autores, de camino al universo del *Contrato social*? Una larga tradición de la historia de las ideas políticas lo ha sostenido, como si la filiación fuera evidente. Desde la primera mitad del siglo XIX, algunos historiadores señalado la antigüedad de las instituciones y de las ideas democráticas para tratar de exorcizar la amenazante novedad del advenimiento del sufragio universal. Charles Labitte publica en 1841 *De la démocratie chez les prédicateurs de la Ligue*, Guizot edita en 1851 su curso *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, Augustin Thierry da a la luz en 1853 su *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du tiers État*. La mayoría de los manuales de historia de las ideas políticas han pegado en el mismo clavo para hacer de los autores que hemos citado brevemente, precursores de Rousseau, como si un mismo hilo condujera de las *Vindiciae contra tyrannos* al *Contrato social*. En 1876, vemos incluso a Dufaure, entonces presidente del Consejo, referirse a Jurieu, ante la tribuna de la Asamblea, para justificar el derecho de disolución como una forma de recurrir al arbitraje último del pueblo.

Entre los *monarchomaques* o en Jurieu encontramos, ciertamente, un lenguaje político que puede parecer extremadamente moderno. A pesar de su radicalismo, siguen encontrándose en un universo intelectual en el que no hay lugar para la figura del *ciudadano-elector*. En ellos, la referencia a la soberanía del pueblo es más política que filosófica. Es una soberanía-autorización cuyo sentido estriba en limitar las prerrogativas del rey. No se inscribe, de ninguna manera, en una perspectiva de *autogobierno*, de gobierno del pueblo. Este horizonte no es el de la autoins-

<sup>19</sup> Véanse particularmente sus cartas 16 y 17, fechadas el 15 de abril de 1689 y el 1 de mayo de 1689. "De la fuerza de los soberanos, de su origen y sus límites". Sobre Jurieu, consúltese Fr. Puaux, *Les défenseurs de la souveraineté du peuple sous le règne de Louis XIV*, París, 1917, y *Les précurseurs français de la tolérance au XVII<sup>e</sup> siècle*, París, 1881; R. Lureau, *Les doctrines politiques de Jurieu (1637-1713)*, Burdeos, 1904. Un buen libro, más reciente: G. H. Dodge, *The political theory of the huguenots of the dispersion with special reference to the thought and influence of Pierre Jurieu*, Columbia University Press, Nueva York, 1947.

<sup>20</sup> Carta 18, del 15 de mayo de 1689, citada por Fr. Puaux, *Les défenseurs de la souveraineté du peuple*, op. cit., p. 142.

titución social, con que se relaciona a Rousseau. La idea moderna de ciudadanía está ausente por completo. Además, Jurieu distingue explícitamente la fuente de la soberanía y su ejercicio. "El ejercicio de la soberanía que depende de uno solo, escribe, no impide que la soberanía esté en el pueblo como su *fuerza* e incluso su primer súbdito."<sup>21</sup> En Jurieu, la noción de soberanía es pasiva, no es activa. Cumple una función principalmente crítica: denunciar el absolutismo, la intolerancia religiosa y los abusos de poder del rey. Al contrario de Rousseau, no concibe el contrato como creador de un hecho social. El contrato entre el pueblo y el rey no adquiere sentido más que en relación con un contrato original entre Dios, el rey y el pueblo. La sociedad sigue entendiéndose como dotada de una consistencia propia y natural, una existencia anterior a la del príncipe.

Jurieu, al igual que Joly o los *monarchomaques*, continúa de hecho situándose en el marco de una visión escolástica tradicional de la política. Por más que apela a Locke, su universo intelectual global sigue siendo el de Santo Tomás de Aquino.<sup>22</sup> *Salus populi, suprema lex esto*: "La salud del pueblo es la ley soberana", dice Jurieu en una fórmula que pertenece al lenguaje tomista y aristotélico. Para él, la referencia al *bien común* es la que es determinante, y de ningún modo la idea de que el individuo tenga derechos políticos. La noción de pueblo soberano hunde sus raíces en toda una tradición de la teología política medieval. Es este viejo fondo el que se reactiva a partir de finales del siglo XVI. Para Santo Tomás de Aquino, la institución política sigue perteneciendo al derecho humano, incluso si la idea de poder viene de Dios. En ausencia de un legislador designado por la divinidad, el poder legislativo pertenece a toda la multitud, o a aquel que la representa. Un siglo más tarde, Marsile de Padua tematiza este enfoque en su *Defensor pacis*, ofreciendo una primera teoría global de la política secular. No es tanto que anuncie a Rousseau, sino que prolonga a Aristóteles, cuando estima que "la causa eficiente, primera y específica de la ley es el pueblo, o el conjunto de los ciudadanos".<sup>23</sup> Así,

<sup>21</sup> Citado por Fr. Puaux, *Les défenseurs de la souveraineté du peuple*, op. cit., p. 37.

<sup>22</sup> Es importante señalar que los *monarchomaques* son también mucho más cercanos de los escolásticos que de Calvino en su manera de pensar la política. Entre ellos existe un divorcio innegable, que se explica "tácticamente", entre su teología y su filosofía política. En efecto, Calvino subraya permanentemente el carácter divino del poder, y se encuentra en el lado opuesto de todas las teorías del contrato social (véase M. É. Chenevière, *La pensée politique de Calvin*, Slatkine, Ginebra, 1970), nueva edición.

<sup>23</sup> Marsile de Padoue, *Le défenseur de la paix* (1324), ed. crítica de J. Quillet, Vrin, París, 1968, p. 110.

es indispensable distinguir entre una concepción moderna y una concepción antigua de la soberanía del pueblo. En el primer caso, ésta se articula claramente en un principio de autonomía, que lógicamente desemboca en la cuestión del derecho al voto. En el segundo, la noción de soberanía del pueblo está asociada principalmente a la temática del *derecho de resistencia a la tiranía*. Esta cuestión se vuelve central en el pensamiento político medieval tardío.<sup>24</sup> Santo Tomás de Aquino, Gerson, Oresme, Guillermo d'Ockham, Marsile de Padua, erigen al tirano en figura radicalmente negativa del poder soberano. Si ellos se conforman con inferir de ella que es legítimo resistir al tirano y derrocarlo, otros autores como Jean de Salisbury, llegan a justificar el tiranicidio.<sup>25</sup> Los *monarchomaques* se inscriben en el marco de esta reflexión. Continúan definiendo al tirano de manera muy medieval, como una "potencia desbordada", y retoman la distinción entre el tirano por usurpación y el tirano de hecho. El debate sobre el derecho de resistencia ocupa la mitad del *Vindiciae contra tyrannos* y constituye toda la materia de la célebre obra de Teodoro de Bèze, el brazo derecho de Calvino, *Du droit des magistrats sur leurs sujets* (1575).<sup>26</sup> La denuncia del poder absoluto es, por otro lado, muy ambivalente en esta literatura. Posee acentos a menudo más aristocráticos que democráticos. Si Jurieu puede parecer en ciertos aspectos el más cercano a Rousseau, vemos en la misma época al autor anónimo de *Soupirs de la France esclave* —el otro gran clásico de la crítica al abso-

<sup>24</sup> Véase, sobre el tema del tiranicidio, J. Fr. Juilliard, "Recherches sur l'idée de tyrannicide dans l'Antiquité et l'Occident médiéval", París, 1965, 2 vols. (mecanografiado; tesis de derecho depositada en la biblioteca Cujas), y J. Quillet, "Tyrannie et tyrannicide dans la pensée politique médiévale tardive (XIV-XV siècle)", *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique*, Centro de publicaciones de la Universidad de Caen, núm. 6, 1982. Remitirse igualmente a los muy sugerentes desarrollos de Roland Mousnier sobre el tiranicidio en su relación con la consolidación de la monarquía absoluta, en su obra *L'assassinat d'Henri IV. 14 mai 1610*, Gallimard, París, 1964.

<sup>25</sup> Leemos así en el *Polycraticus*: "El tirano es una imagen de Lucifer [...] debe ser muerto la mayoría de las veces [...] No sólo está permitido matar a un tirano, sino que es una acción conveniente y justa [...]. Sin embargo, cuando los sacerdotes toman el personaje de tiranos, no está permitido alzar contra ellos la espada material, a causa del respeto que se debe al sacramento."

<sup>26</sup> Véase la nueva edición crítica de R. M. Kingdon, Droz, Ginebra, 1970. Kingdon demuestra bien en su prefacio que la tesis del derecho de resistencia puede inscribirse en perspectivas muy diferentes. Si los jefes anabaptistas de la guerra de los Campesinos justificaban en su nombre la insurrección popular, los *monarchomaques* contemplaban una resistencia "constitucional", en la cual la resistencia al poder legítimo no puede ser asunto más que de oficiales o de instituciones que participen de la autoridad gubernamental. Véase también, sobre este punto, Julian H. Franklin, ed., *Constitutionalism and resistance in the sixteenth century: three treatises by Hotman, Beza, and Mornay*, Pegasus, Nueva York, 1969.

lutismo— reprochar a Luis XIV el haber borrado la distinción entre las órdenes. "En el gobierno presente, escribe, todo es 'pueblo'. No sabemos ya lo que es calidad, distinción, mérito y nacimiento. La autoridad real ha subido tan alto, que todas las distinciones desaparecen, todas las Luces son absorbidas. Ya que en la altura a que se ha colocado el monarca, todos los humanos no son sino el polvo bajo sus pies."<sup>27</sup> Al fustigar al absolutismo, lo que deploran realmente muchos de estos autores es el nivelamiento de los rangos. Retroceden hacia la imagen mítica de una monarquía feudal bien ordenada, y no esbozan la figura de una sociedad de individuos iguales. En el *Franco-Gallia* de Hotman, uno de los grandes textos de la literatura *monarchomaque*, la alternativa ante el poder tiránico consiste en reducir "nuestro Estado corrompido, como una música desafiada, a aquel bello y antiguo acorde que fue en tiempos de nuestros padres".<sup>28</sup> Hotman será, por otra parte, un feroz adversario del derecho romano unificador, al defender vigorosamente el pluralismo de las antiguas costumbres. Su perspectiva es, en el fondo, la de una especie de "racionalización de la Constitución medieval".<sup>29</sup> Un siglo más tarde, toda una porción de quienes se oponen al gobierno de Luis XIV volverá a encontrar acentos similares en Boulainvilliers o el duque de Saint-Simon.<sup>30</sup> Al igual que Hotman, este último ve en la desaparición de las antiguas órdenes la raíz del absolutismo, cuando habla de "esta lepra de usurpación y de igualdad que seduce y confunde todos los estados y todas las condiciones".<sup>31</sup> Simétricamente, a sus ojos el remedio aparece con facilidad: "Será de la destrucción de esta horrible confusión o de la reparación en los diferentes grados entre los franceses que depende todo el resto del restablecimiento de la monarquía."<sup>32</sup> La crítica liberal al poder se hace en nombre de un orden pasado que hay que restaurar, y no de una revo-

<sup>27</sup> *Les soupirs de la France esclave qui aspire a la liberté* (1689), segunda memoria, "De l'oppression des peuples", fechada el 15 de septiembre de 1689.

<sup>28</sup> Prólogo, de la edición francesa de 1574 (reproducción Édhis, París, 1977), p. 9. Sobre Hotman, véase D. R. Kelley, *François Hotman. A revolutionary's ordeal*, Princeton University Press, 1973.

<sup>29</sup> Expresión empleada por J. H. Franklin en su libro *Jean Bodin and the sixteenth century revolution in the methodology of law and history*, Columbia University Press, Nueva York, 1963.

<sup>30</sup> Véase, sobre este punto, el buen libro de L. Rothkrug, *Opposition to Louis XIV, the political and social origins of the french enlightenment*, Princeton University Press, 1965.

<sup>31</sup> Saint-Simon, "Projets de rétablissement du royaume de France" en *Écrits inédits*, París, 1881-1893, t. IV, p. 198.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 199.

lución por venir:<sup>33</sup> “No es la democracia, es la aristocracia la que inventó el pensamiento liberal”, resume justamente Denis Richet.<sup>34</sup> El pueblo al que se refieren estos enemigos del absolutismo, se sigue entendiendo de manera tradicional como la recapitulación de la estructura social. Pienzan en términos de *pueblo-cuerpo social* y no en términos de *pueblo-suma de individuos*.<sup>35</sup> En lo que atañe a la cuestión de “lo que se entiende por noción de pueblo”, el autor del *Vindiciae contra tyrannos* advierte:

Veo que aquí se me hará una objeción. Qué, diréis vosotros, ¿será necesario que todo un populacho, aquella bestia que lleva un millón de cabezas, se amotina y acuda en desorden para poner orden en lo que está arriba? ¿Qué tino hay en una multitud desbocada? ¿Qué consejo y qué prudencia para ocuparse de los asuntos? Cuando hablamos de todo el pueblo, entendemos con esta palabra a aquellos que poseen una autoridad dada por el pueblo, a saber, los magistrados que son inferiores al rey y que el pueblo ha delegado, o establecido de cualquier manera que sea, como del imperio y controladores de los reyes, y que representan a todo el cuerpo del pueblo.<sup>36</sup>

Este universo intelectual es doblemente ajeno al del individualismo democrático: desde el punto de vista de la concepción del sujeto político (el pueblo-cuerpo y no el individuo), al igual que desde el del sentido

<sup>33</sup> Entre la manía por lo antiguo de los *monarchomaques*, alabando a los antiguos Estados generales y queriendo resucitar una mítica monarquía electiva, y la mítica celebración, por parte de Augustin Thierry de las antiguas libertades municipales, se conforma una misma corriente. Como si hubiera sido necesario exorcizar como insostenible la idea de una instauración radical de lo nuevo en la política.

<sup>34</sup> Denis Richet, “La monarchie au travail sur elle-même” en K. Baker (comp.), *The french revolution and the creation of modern political culture*, vol. I: *The political culture of the Old Regime*, Pergamon Press, Oxford, 1987.

<sup>35</sup> Ahí, otra vez, la marca aristotélica y medieval es determinante, por supuesto. Un autor como Suárez explica así, que “hay que pensar en una multitud de hombres de dos maneras diferentes”. Se los puede considerar, explica, ya sea como “reunidos voluntariamente en un solo cuerpo político”, o bien como “un simple agregado de gente”. Para él, si la gente no constituye más que un agregado, no forma un cuerpo político, y por lo tanto no se puede vislumbrar que tenga el poder de hacer leyes. Este poder sólo pertenece al pueblo formado como cuerpo político, y no a las simples reuniones de individuos (citado por Q. Skinner, *The foundation of modern political thought*, op. cit., t. II, p. 181). En la óptica pueblo-cuerpo social, señálemoslo, la cuestión de la representación se plantea, en efecto, en términos particulares, ya que la representación como función política se inscribe en la estructura misma del cuerpo social. Al mismo tiempo que afirma que el verdadero legislador es el pueblo, Marsile de Padua, basándose en Aristóteles, estima por ejemplo que ese pueblo está naturalmente representado por su *pars valentior* o su *sanior pars*.

<sup>36</sup> *Vindiciae contra tyrannos*, op. cit., pp. 61-62.

de la soberanía popular (el consentimiento, y no el autogobierno). Los hábitos de la representación y de la elección que se introducen en este universo remiten igualmente a un enfoque antiguo de lo político. En Hotman, por ejemplo, el procedimiento electoral se relaciona con los orígenes de la constitución de la monarquía, cuando se suponía que el rey debía obtener el asentimiento de los caballeros o de los magistrados —o de los Estados— que representaban al reino. La perspectiva de su crítica del absolutismo sigue siendo, claramente, la de una *restauración*. El carácter antiguo del pensamiento político de los *monarchomaques* se vuelve a manifestar en el hecho de que ellos se inscriben siempre en la perspectiva medieval del gobierno mixto, en la cual la buena monarquía se entiende como aquella que incorpora a su funcionamiento los principios tomados del gobierno popular y de los elementos aristocráticos. El mundo del individualismo democrático y el que podríamos calificar de liberalismo “arcaico” son así rigurosamente distintos.

Ya que las mismas palabras y los mismos temas parecen dibujar referencias comunes en los *monarchomaques* y los republicanos del siglo XIX, el gran riesgo que corre el historiador es el del anacronismo. La idea actual de sufragio universal no existe en el siglo XVI o en el XVII, ni siquiera cuando se habla de soberanía del pueblo o de monarquía electiva. El anacronismo es resultado de un verdadero achatamiento conceptual. Pero éste no proviene de la falta de atención o la pereza del espíritu, sino que se apoya principalmente en la tentación permanente de reducir la historia de lo político a la historia social. Visión simple de una historia milenaria de la libertad y la opresión, en la cual sólo el contexto variaría, pero no los términos, quedando unidos por una misma lucha los revolucionarios de 1848 con Espartaco, el proletario moderno con el esclavo de antaño, el ciudadano elector con el habitante de la comuna medieval.

Una confusión análoga entre lo viejo y lo nuevo se puede encontrar en materia de elecciones. Ciertamente los franceses no esperaron a 1789 o a 1848 para comenzar a nombrar jefes o responsables. El procedimiento electoral como modo de designación y de legitimación de una autoridad religiosa o secular es muy antiguo. Sin hablar de las asambleas nacionales en la Galia romana,<sup>37</sup> podemos pensar en las elecciones de obispos y de abades en la Iglesia, así como en la vieja *electio* de los reyes. ¿Pero es necesario considerar, por ello, que ahí estaría un primer esbo-

<sup>37</sup> Véase P. Viollet, *Histoires des institutions politiques et administratives de la France*, París, 1890, t. I.

zo del procedimiento electoral moderno? Toda una tradición política surgida del siglo XIX lo ha sostenido, buscando en la historia de las instituciones primitivas —políticas o religiosas— una justificación a las reivindicaciones modernas. Basta pensar, por ejemplo, en la obra muy representativa de Pierre Leroux, *De l'origine démocratique du christianisme*.<sup>38</sup> Basta, sin embargo, un examen, incluso muy breve, de las antiguas elecciones eclesiásticas y políticas para comprender que son completamente ajenas al universo individualista-democrático contemporáneo.

Tomemos primero el caso de las elecciones eclesiásticas. Desde los primeros siglos de la era cristiana, los Padres de la Iglesia y los Concilios habían afirmado que la vía de la elección era la que convenía mejor para designar a los obispos y los abades, habiéndose servido de ella incluso los apóstoles para otorgar cargos subalternos. Según formas muy variables, este principio de la *electio* había permanecido vigente hasta que la constitución de los beneficios eclesiásticos condujera prácticamente a hacerlo caer en desuso, al ratificar el concordato de 1516 entre Francisco I y León X, el nombramiento de los obispos por el rey y su institución por el papa.<sup>39</sup> Pero esta *electio* difiere profundamente de lo que hoy entendemos por “elección”. En principio, el término no implica nada preciso en lo que respecta al número y a la calidad de los participantes en el procedimiento de designación. *Electio* significa “selección”, más que “elección”, propiamente dicha. Incluso cuando es el pueblo el convocado, lo es en tanto que cuerpo, como totalidad y no como yuxtaposición de individuos. Por otra parte, la idea de contar voces es totalmente desconocida.<sup>40</sup> Los obispos se eligen por unanimidad y por aclamación, *plebe praesente*, “en presencia del pueblo”. La intervención global de este último tiene la función de dar un consentimiento y atestiguar la dignidad de un candidato, y no la de designar a un representante, en el sentido mo-

<sup>38</sup> París, 1848. Reproduce el artículo “Conciles” publicado en el tomo III de la *Encyclopédie progressive*.

<sup>39</sup> Véanse sobre este punto los artículos “Élections des évêques” en A. Vacant y E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique*, París, 1924; J. J. Bourassé, *Dictionnaire de discipline ecclésiastique ou Traité du gouvernement de l'Église*, París, 1856; y J. H. Prompsault, *Dictionnaire raisonné de droit et de jurisprudence en matière civile ou ecclésiastique*, París, 1849. Una buena síntesis reciente: J. Gaudemet, *Les élections dans l'Église latine des origines au XVIIe siècle*, F. Lanore, París, 1979.

<sup>40</sup> Encontraremos valiosas indicaciones técnicas sobre estas elecciones en L. Moulin, “Les origines religieuses des techniques électorales et délibératives modernes”, *Revue Internationale d'Histoire Politique et Constitutionnelle*, nueva serie, t. III, abril-junio de 1953, y “La science politique et le gouvernement des communautés religieuses”, *Revue Internationale des Sciences Administratives*, 1951, núm. 1.

derno de la palabra. El papel de la multitud consiste principalmente en clamar *Fiat, fiat, dignum et justum est*. Un hecho significativo: el pueblo no tiene manera de señalar su desacuerdo o de abstenerse en una *electio* de este tipo. Sólo hay términos para la aprobación (*fiat*).<sup>41</sup> Las elecciones de los abades en las órdenes religiosas serán, por supuesto, mucho más formalizadas, debido a la estrechez misma del “Cuerpo electoral”: los votos son contabilizados, los procedimientos de presentación están organizados rigurosamente, etc. Pero éstas conservan, por su parte, también un carácter arcaico. El principio de unanimidad sigue siendo, en principio, la regla: *unanimitèr et concorditèr*, “en la unanimidad y la concordia”. Se acostumbra que la minoría se una y dé su consentimiento, para que la comunidad presente un rostro unido. La noción misma de mayoría no se desprende, claramente del todo. Se separa mal, por ejemplo, la idea de *sanior pars* de la de *maior pars*,<sup>42</sup> lo cual sugiere que el número no se considera como el elemento decisivo de una elección, juzgándose esencial la calidad de las diferentes categorías de las personas involucradas (en la historia de las órdenes religiosas, habrá que esperar al concilio de Trento [1545-1563] para que el principio mayoritario puro y simple sea definitivamente reconocido, al estar asociado al voto secreto). Cualesquiera que sean las modalidades técnicas, la *electio* eclesiástica medieval jamás se analiza como un procedimiento destinado a expresar la voluntad de una colectividad. Ésta participa solamente de la voluntad divina, ya que se estima que sólo Dios es quien elige verdaderamente.<sup>43</sup> A cambio, la persona designada no posee de ninguna manera el estatuto de representante de la colectividad involucrada. La elección canónica no crea autoridad, no

<sup>41</sup> Señalemos además que esta característica vuelve a estar presente en los comienzos de la democracia comunal italiana. Véanse los trabajos de E. Ruffini, *I sistemi di deliberazione collettiva nel medioevo italiano*, Turín, 1927, y de D. Waley, *The Italian city republics*, 3a. ed., Longman, Londres, 1988.

<sup>42</sup> Véase L. Moulin, “*Sanior et maior pars*. Note sur l'évolution des techniques électorales dans les ordres religieux du VIe au XIIIe siècle”, *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, 1958, núms. 3 y 4 (artículo en dos partes). En 1215, el concilio de Letrán había oficializado esta equivalencia de la *sanior* y la *maior pars*, al decretar: “Tras confrontarlo, será elegido el que haya obtenido el consentimiento, *ya sea* de todos, *ya sea* de la mayoría del cabildo, *ya sea* de sus elementos más calificados (*sanior pars*).”

<sup>43</sup> De ahí la hostilidad del príncipe de la Iglesia al sistema de tirar a las suertes como modo de elección. Ver, en este punto, los señalamientos de R. Caillois, *Les jeux et les hommes*, París, 1958, y de B. Manin, “Les élections, les élites et la démocratie: sur le caractère aristocratique des élections” en *Les limites de la démocratie*, Calmann-Lévy, París (al parecer de 1992). Para una comprensión moderna de esta cuestión, véase A. R. Amar, “Choosing representatives by lottery voting”, *The Yale Law Journal*, vol. XCIII, núm. 7, junio de 1984.

confiere en sí misma ningún poder al elegido. Es una pura designación, que se desearía "inspirada" por el Espíritu Santo, es decir, justamente separada de la voluntad y la opinión de los hombres.

La antigua elección de los soberanos, ¿se acerca más a los procedimientos electorales modernos, anticipando un ejercicio rousseauista de la voluntad general? Ahí también debemos cuidarnos del peligro del anacronismo. Hemos visto, es cierto, a los hugonotes del siglo XVI referirse a una teoría de la monarquía electiva para criticar los abusos del poder real. El *Franco-Gallia* de Hotman buscaba proponer sobre ésta una exposición completa, antes de que el tema se convirtiera en un verdadero tópico de la literatura *monarchomaque*. ¿Pero tiene esta teoría un fundamento sólido? Ningún historiador moderno podría hablar del carácter electivo de la monarquía francesa,<sup>44</sup> por lo menos a partir de los capetos (la consulta a los grandes nobles durante las asambleas convocadas para la *designatio* del soberano no podría percibirse como una elección formal, aun cuando jugó un papel nada despreciable entre las primeras razas y especialmente bajo los carolingios). El momento de la *electio*, tal como subsiste muy tardíamente en la ceremonia de la consagración real, no es sino una simple formalidad que precede inmediatamente a la consagración propiamente dicha. Sus actores se limitan a las personas que asisten a la ceremonia y a la multitud cercana, y es difícil concebir que no se hubiera pronunciado el ritual *Vivat rex*, llegado el momento de decirlo!<sup>45</sup>

Un examen rápido de los procedimientos electorales que regían las antiguas libertades comunales muestra también claramente que éstas se parecen muy poco a nuestro voto moderno. La idea de elección nos remite más a la afirmación de una autonomía local, a la preocupación de romper con el poder señorial tradicional, que a una filosofía del autogobierno popular. Incluso en el sur de Francia, donde la designación por elección de los magistrados municipales era la más extendida y la más arraigada en las costumbres, casi nunca se trataba de un sufragio verdaderamente popular. La organización comunal seguía estando ligada, en la mayoría de los casos, al universo corporativo, y marcada en diferentes grados por

<sup>44</sup> Véase J. Dhondt, "Élection et hérédité sous les carolingiens et les premiers capétiens", *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, 1939, t. III, y Y. Sassier, "Au temps de Hugues Capet et des premiers capétiens", en *L'élection du chef de l'État en France de Hugues Capet à nos jours*, Charles de Auxerre 1987, Beauchesne, París, 1988.

<sup>45</sup> Véase R.A. Jackson, *Vive le roi! A history of the french coronation from Charles V to Charles X*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1984.

la preponderancia de los notables.<sup>46</sup> El funcionamiento de las asambleas generales en las comunidades rurales, que puede parecer más "democrático" en un primer acercamiento, se inscribe también en un universo antiguo, tanto sociológicamente como técnicamente.<sup>47</sup>

Hay mucha distancia de la *electio* a la elección, del pueblo-cuerpo al pueblo-individuo, de la soberanía-autorización al autogobierno, del consentimiento colectivo dado a un hombre designado a la elección individual y razonada de un candidato. La idea del derecho al sufragio no es ciertamente concebible si no se reconoce la soberanía del pueblo y el uso del procedimiento electoral para designar representantes. Pero detrás de las mismas palabras se dan realidades que no remiten a los mismos procedimientos políticos y sociales. Entonces debemos iniciar la historia del sufragio universal más río abajo, ahí donde la figura del individuo-elector comienza verdaderamente a surgir.

¿Cómo se pasa de la soberanía pasiva del pueblo al individuo-elector moderno? La historia del sufragio universal se despliega en la respuesta a esta pregunta. Historia de un doble tránsito: del simple consentimiento al autogobierno, por un lado, y por el otro del pueblo-cuerpo al individuo autónomo. Historia ejemplar en el sentido de que está en el centro del doble movimiento de secularización (autoinstitución de lo político y lo social) y de subjetivización (advenimiento del individuo como categoría organizadora de lo social), que acompaña la llegada de la modernidad. En la historia del sufragio universal, vemos directamente expresarse las tensiones de esta modernidad: racionalidad y subjetividad, igualdad y capacidad, pertenencia y soberanía, liberalismo y democracia.

Analizar esta oscilación no es simple. Podemos constatar que ésta todavía no se da entre los teóricos del derecho natural del siglo XVII y de comienzos del XVIII. Grotius y Pufendorf marcan claramente una ruptura al disociar el derecho natural y la teología. Pero aun cuando teorizan

<sup>46</sup> Sobre esta cuestión tan compleja, véanse las obras pretéritas pero siempre útiles de A. Bavelier, *Essai historique sur le droit d'élection et sur les assemblées représentatives de la France*, París, 1874 (Megariotis, reed., Ginebra, 1979), que presenta una buena síntesis sobre las comunas; A. Christophle, *Une élection municipale en 1738; Étude sur le droit municipal au XVIIIe siècle*, París, 1874; A. Luchaire, *Les communes françaises à l'époque des capétiens directs*, París, 1911 (Culture et Civilisation, reed., Bruselas, 1964); Ch. Petit-Dutaillis, *Les communes françaises. Caractères et évolution des origines au XVIIIe siècle*, Albin Michel, reed., París, 1970.

<sup>47</sup> Véase H. Babeau, *Les assemblées générales des communautés d'habitants en France, du XIIIe siècle à la révolution*, París, 1893, y Fr. Olivier-Martin, *Les ordres, les pays, les villes et communautés d'habitants*, París, 1948 (Loysel, reed., París, 1988).

la laicización de lo político, se conforman con plantear que la autoridad civil es una institución humana, y la noción moderna del individuo-elector, sujeto de la soberanía, les es aún completamente ajena. Grotius continúa concibiendo *negativamente* la soberanía, y reconoce sobre todo al pueblo un *derecho de resistencia*. Por otra parte, se inscribe siempre en el marco de la teoría del doble contrato elaborada por los *monarchomaques*. En este punto se acerca mucho más a estos últimos que a Rousseau. Tampoco se ha dado la ruptura en la mayor parte de los republicanos ingleses de finales del siglo XVII. Algernon Sidney, por ejemplo, excluye siempre al gobierno popular. La noción clave sigue siendo para él la de *consentimiento*. Sidney es incluso mucho más tradicional que Locke, aunque de una cierta manera más de izquierda.<sup>48</sup> El movimiento decisivo no comienza sino cuando el individuo es verdaderamente reconocido como la figura social central. Si Pufendorf señalaba ya que "hay en cada particular semillas, por decirlo así, del poder soberano",<sup>49</sup> es solamente con Locke cuando se da el cambio. Con él, en efecto, la limitación del poder se funda muy claramente en la defensa de los derechos subjetivos del individuo, mientras que entre los *monarchomaques*, al igual que en la tradición aristotélica y escolástica, el derecho se seguía entendiendo de manera objetiva como la adecuación de las personas o de las cosas a un orden exterior, dotado de consistencia propia, independiente de la voluntad de los hombres.

Para Locke, los gobiernos no se instituyen más que para proteger los derechos de los individuos y garantizar el ejercicio de sus libertades. El poder político permanece subordinado al bienestar de los individuos. Es por ello que la noción de *consentimiento* o de *confianza* —*trust*, en inglés— prevalece sobre la de contrato en Locke. Pero a partir del hecho mismo de la visión subjetiva de lo político que él adopta, las formas del consentimiento y de la representación cambian insensiblemente de naturaleza. La distinción entre la soberanía activa y la soberanía pasiva tiende a desdibujarse, o en todo caso a volverse menos evidente. Si Locke no siempre razona en términos de ciudadano-elector soberano, por lo me-

<sup>48</sup> Por otra parte, es interesante constatar que es mucho más citado que Locke durante la revolución. Véase la síntesis reciente de P. Carrive, *La pensée politique d'Algernon Sidney*, Méridiens Klincksieck, París, 1989, y la última sección de la gran biografía de Jonathan Scott, *Algernon Sidney and the restoration crisis, 1677-1683*, Cambridge University Press, 1991.

<sup>49</sup> Citado por R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, París, 1974, p. 43.

nos hace posible su advenimiento. A partir de Locke, las relaciones entre el liberalismo y la democracia se vuelven abiertas. El dualismo de la noción de derechos de los individuos se descubre poco a poco para plantear en nuevos términos el estatuto de lo político. Los derechos tienden, en efecto, a adquirir una doble dimensión en la política moderna. Por un lado, definen clásicamente los límites de la acción del poder sobre los individuos, trazando una frontera clara entre lo privado y lo público, garantizando a cada uno el dominio de su fuero interior, la seguridad de su propiedad, la disposición de sus movimientos que constituyen la autonomía y la libertad del individuo. Pero, por el otro lado, tienden igualmente a calificar el control que los individuos están autorizados a ejercer sobre este mismo poder: definen entonces un modo de institución y de regulación de la soberanía. La oscilación entre ambos no está cumplida aún en Locke. Él sigue siendo hostil a la idea de soberanía del pueblo y adopta una definición esencialmente negativa del Estado de derecho, como Estado protector de los derechos. Pero la subjetivización de la política a la que él procede hace posible y concebible esta ampliación de la percepción de los derechos del individuo. Con Locke, lo que se opera no es tanto una transición, en el sentido en que se pasaría de un sistema de referencia a otro, sino que *se abre un campo*, un problema que comienza a actuar. Durante un largo periodo, será a través de toda una serie de equívocos y deslizamientos entre lo viejo y lo nuevo, como la figura del ciudadano-elector se superpondrá a la del individuo-sujeto de derecho, tendiendo a mezclarse progresivamente los dos sentidos de la palabra ciudadano.

La historia del sufragio universal comienza con el análisis de este trabajo, constatando, desde el comienzo, que éste se operó de manera muy diferente en Francia y en Inglaterra. Ambos países encarnaron dos tipos ideales, casi puros, de los modos de tránsito a la modernidad política. En Inglaterra, el advenimiento del individuo-elector se efectúa a través de la transformación progresiva del sistema tradicional de representación política. La figura del ciudadano propietario ofrece una transición cómoda entre el viejo mundo de la representación de los Estados y los territorios, y la sociedad de los individuos. Desde comienzos del siglo XV, la participación en el nombramiento de los diputados en la Cámara de los Comunes estaba ligada a un criterio de propiedad. Por motivos de orden público, y también por razones que atañen a la naturaleza misma del proceso representativo, el acta de 1430 no reconocía el derecho de sufragio más que a los tenedores de una propiedad de por lo menos cua-

renta *shillings* (suma considerable entonces, que limitaba el número de electores a unas cuantas decenas de miles de personas). Pero son las propiedades o los Estados, y no las personas, los que están representados. El sentido y las modalidades de este tipo de representación se verán fuertemente sacudidos en el siglo XVII. El conflicto entre el rey y el Parlamento que se entabla en 1642 no puede encontrar solución en el marco existente. Aparece como necesario ampliar el sistema representativo; ir, si se quiere, hacia una representación más individualista. Es esto lo que expresan el célebre Acuerdo del Pueblo del 1 de mayo de 1649, el *Mayday Agreement* y los Debates de Putney de octubre de 1647, en los cuales se refleja el punto de vista nivelador. A través de una extensión de la noción de ciudadano propietario se formula entonces la exigencia de reforma del sistema representativo. El Acuerdo del Pueblo desea promover un sufragio de los contribuyentes (*rate payer franchise*), mientras que los niveladores están más cerca de la idea de *manhood suffrage*, haciendo de la categoría de autonomía individual el criterio del derecho al voto (siendo el individuo autónomo el individuo "propietario de sí mismo"). La frontera entre el ciudadano propietario y el individuo-ciudadano es entonces indistinguible. Eso quedará muy claro en los *Commentairs* de Blackstone, publicados a mediados del siglo XVIII. De esta manera, el derecho al sufragio se extenderá al siglo XIX a través de las tres Actas de Reforma de 1832, 1867 y 1884. Ciertamente, el utilitarismo contribuirá a una visión más individualista de la construcción política, siendo requerida la contribución de cada individuo para que el interés colectivo sea definido adecuadamente. Pero es sobre todo mediante la búsqueda de una mejor representación de los intereses, objetivo aprobado por los propios conservadores como conforme a una visión tradicional de la política, como Inglaterra se dirige lentamente al sufragio universal. A través de las variantes del ciudadano propietario, pasará así, en pocos siglos, de una representación selectiva del territorio a una representación universal de los individuos.

En Francia, por el contrario, el ciudadano moderno surge a través de una gran ruptura. Incluso si el ciudadano propietario sirve por un momento de referencia en el siglo XVIII, no constituye un verdadero modelo para pensar la ciudadanía durante la revolución francesa. Es más bien un modo global e igualitario de entrada en la ciudadanía lo que entonces se opera, al aparecer la apropiación colectiva de la soberanía real como el único modo de anular su pesada dominación. Al conjugarse aquel con la formidable demanda de integración y reconocimiento social que se

expresa en 1789, conduce de hecho a la universalización muy rápida del derecho al sufragio. La igualdad política de los individuos es a la vez una condición lógica de la caída del absolutismo y un imperativo sociológico de consagración de la destrucción del universo de los privilegios y los cuerpos. Francia ingresa de pronto en el sufragio universal, ya que se impone la democracia desde el principio de la revolución como una condición esencial de la realización de una sociedad en libertad. Pero esto no ocurre sin contradicciones ni reticencias. Al mismo tiempo que hace irrupción el individuo soberano para ocupar la esfera política, efectivamente subsiste el fondo racionalista de la cultura política de las Luces, que ve en la instauración de un gobierno de las personas capaces la condición del progreso y de la verdadera libertad. La revolución no supo resolver esta contradicción inaugural y fundamental de la democracia francesa. De ahí la marcha titubeante del siglo XIX, buscando con Bonaparte la vía de una ciudadanía sin democracia, con los liberales de la monarquía constitucional la fórmula de un liberalismo diplomado en derecho, y después, con los hombres de 1848, la realización de una república utópica. Debido al carácter apremiante y accidentado de esta historia que mezcla la precocidad del reconocimiento de los derechos políticos y la predominancia del ideal de un gobierno de la razón, la historia del sufragio universal en Francia presenta un interés filosófico particular. Las contradicciones que la estructuran y las fuerzas que la arrastran invitan a reflexionar profundamente acerca del sentido de la igualdad política, y por lo tanto, de la ciudadanía moderna.